

DESDE LA FIEBRE Y EL ARDOR: LOS DIARIOS DE CÉSAR SIMÓN DESDE UNA VERTIENTE POÉTICO-ANTROPOLÓGICA

David Pérez Rodrigo. Universidad Politécnica de Valencia

Resumen. La poesía de César Simón (1932-1997) y su híbrida producción literaria presente en textos y/o diarios como *Perros ahorcados* (1997) o el póstumo *En nombre de nada* (1998), posee un carácter metafísico en el que pensamiento y sentimiento actúan de forma indisoluble. Estupor, perplejidad y extrañamiento definen una escritura que se concibe como registro de sensaciones dirigido a constatar el enigma humano desde la intrascendencia. Frente al conocimiento logocéntrico, la obra de este autor actúa como discurso que, eludiendo el escepticismo, plantea una mística vacía de dioses y templos.

Abstract. The poetry of César Simón (1932-1997), and his hybrid literary production present in texts and/or diaries such as *Perros ahorcados* (1997) or *En nombre de nada* (1998), published posthumously, have a metaphysical nature in which thought and feeling work inseparably. Amazement, perplexity and surprise define his writing, which is conceived as a record of feelings aiming to prove human enigma from insignificance. Against logocentric knowledge, César Simón's works act as a discourse that, avoiding scepticism, suggests a mysticism without gods and temples.

En diciembre de 1997 fallece el poeta y escritor César Simón. Nacido en Valencia en 1932, la suya será una muerte precedida no sólo por un larga lucha contra el cáncer, sino también por una sorprendente actividad literaria que, en parte, al haber quedado inédita, sólo verá la luz meses después de aquella lluviosa tarde de diciembre en la que será incinerado. Se ponía fin así a una vida cuya vinculación a la poesía se había iniciado públicamente en una fecha en cierto modo tardía –casi a los cuarenta años con la edición de *Pedregal*– y cuyo reconocimiento sólo comenzará a fraguarse con la publicación en 1984 de *Precisión de una sombra* y, de forma mucho más significativa, con la consecución en 1996 del IX Premio Fundación Loewe otorgado al poemario *Templo sin dioses*¹.

Este reconocimiento postrero quedará reforzado después de 1997 debido a la recuperación que en el transcurso de los últimos años se ha efectuado de su obra². Autores como Miguel Más, José Luis Parra, Antonio Cabrera, Carlos Marzal o el mencionado Vicente Gallego –por citar tan sólo los vinculados a una generación más reciente– han contribuido a la difusión de una obra que, valorada muy positivamente por Francisco Brines, Pedro J. de la Peña o Jenaro Talens, ha ido adquiriendo una mayor relevancia dentro de un ámbito que no sólo abarca la poesía o la novela³, sino también un área tan fronteriza como la representada por títulos como *Perros ahorcados*⁴ (en adelante PA) y *En nombre de nada*⁵ (en adelante NN) dos textos –dos diarios, en verdad– en los que el ensayo y el relato, la anécdota y la confesión, el aforismo y la reflexión, se superponen gracias a la parquedad de una esquelización discursiva que huyendo de la idea tan sólo busca recoger el desnudo y silente sentido de la sensación.

Frente a un decir que se nutre del pensamiento y que intenta reflejar una razón

¹ La edición de *Precisión de una sombra* es llevada a cabo por Hiperión en la fecha ya citada: 1984. La misma recoge la producción poética realizada desde 1970 hasta 1982 y abarca los siguientes libros: *Pedregal* (1971), *Erosión* (1971) y *Estupor final* (1977), todos ellos aparecidos en pequeñas ediciones locales. El volumen se completa con el libro que da título al mismo, *Precisión de una sombra*, iniciado en 1977 y finalizado en 1981. A su vez, el premio recibido por *Templo sin dioses* le será otorgado a la edad de 64 años y verá la luz en la colección Visor de poesía el mismo año de su muerte.

² En este sentido, resultan significativas dos antologías poéticas publicadas recientemente: *Palabras en la cumbre* (Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 2002) y *Una noche en vela* (Renacimiento, Sevilla, 2006), esta última realizada por el también poeta Vicente Gallego.

³ Recordemos que la obra narrativa de César Simón comprende títulos como *Entre un aburrimiento y un amor clandestino* (Prometeo, Valencia, 1979) o *La vida secreta* (Pre-Textos, Valencia, 1994).

⁴ C. Simón, *Perros ahorcados*, Pre-Textos, Valencia, 1997.

⁵ C. Simón, *En nombre de nada*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

reducida a lo conceptual, la aportación de César Simón nos precipita al decir de un pensar que básicamente se desea poético. Al igual que en la reflexión heideggeriana en torno a la penuria de unos tiempos que son “la noche del mundo”, el autor de *Sein und Zeit* nos plantea cómo la “poesía pensante de Hölderlin contribuyó a acuñar este ámbito del pensar poético” que se nos ofrece como “evidencia del ser”⁶, se puede señalar que la escritura de nuestro autor acuña desde la multiplicidad de su propio registro la dicción de un pensamiento que, centrado en la conciencia trágica de ser desea hallar en el sentir su más firme sentido. Un sentido parcial y fragmentario –el “sentido total no está a nuestro alcance” y carece de significación en su propia enunciación– que “no puede formularse con preguntas” y que, por ello, no posee respuestas, dado que tanto las palabras como los conceptos “no tienen aquí nada que hacer” (PA, 108).

Desde esta perspectiva, la escritura de César Simón se convierte en un ejercicio necesario, aunque redundante en su insostituibilidad, puesto que, de forma paralela a como sucede con la propia vida, el acto mismo de escribir queda desgajado de cualquier opinión (“La vida de uno se desarrolla profundamente, al margen de lo que cada cual opine”) (PA, 16). Este rechazo a una vinculación de la literatura con el mundo instrumental de las ideas, entendidas éstas como sinónimo de un pensamiento circunscrito de forma estricta a lo conceptual, es el que posibilita que el decir del sentido –y el consiguiente sentir de lo dicho– pueda tan sólo ser abordado desde el ámbito del estupor y la perplejidad. Dos inmediatas consecuencias se derivan de lo señalado:

Escribir se constituye en experiencia y reflejo de una paradójica incertidumbre que se encuentra dirigida a constatar la propia dificultad del intento (“Debo anotar lo pensado. Aunque no es pensado, sino sentido. He tenido una experiencia que no debo permitir que se desdibuje y transforme en *ideas*”) (PA, 30). Una dificultad que es la que hace que nuestra aproximación a sus diarios quede, a su vez, determinada por esa tensión que el hecho mismo de la escritura conlleva.

Si bien es cierto que estos textos actúan como registro de vida, lo que no podemos olvidar es que los mismos eluden dotar de vida al propio registrar. A raíz de ello, lo fundamental de estos diarios no se sitúa ni en la recopilación de sucesos cotidianos ni en la pretendida intimidad que podrían desvelar. Dado que el concepto de diario íntimo articula una trampa (“Esta ficción es el diario íntimo; la ficción consiste en simular que yo no escribo para nadie”) (PA, 109) el valor que entrañan se sitúa en el ámbito de una constatación que nos lleva a vivir lo real desde un irreal y extrañado distanciamiento.

1. El ser humano como silencio y enigma

La naturaleza de esa tensión que la escritura suscita es la que hace que el presente comunicado se proponga, desde un primer momento, dejar constancia de la paradoja en la que se sustenta, una paradoja que no actúa más que como eco de unas obras que en su propia formulación se reconocen como contradictorias: “Releo algunas notas anteriores. Salvo ciertas frases, lo demás es pensamiento, discurso. No quiero eso. Se lo lleva el viento. Quiero... pasos. Quiero... silencio” (NN, 24). Nuestro discurso está obligado a plantear, por tanto, la articulación de un habla que únicamente diciendo el silencio puede quedar dicha. Sin embargo, este pronunciar y delimitar el silencio no es un decir que tenga que ser considerado mudo y despojado de palabras. El mismo se trata de un decir, extraño y sereno, cuyo sentido puede ser detectado en el discurso de objetos y enseres, en el habla de habitaciones vacías y de visillos que el viento agita, en el lenguaje de una mecedora que al atardecer se balancea y en el declinar de ese sol de agosto que envuelve bajo su cegadora luz la calle detenida.

Nos desplazamos, pues, por un espacio verbal en el que el silencio muestra no tanto el simple fracaso del lenguaje –algo que caracterizará a la literatura moderna

⁶ M. Heidegger, *¿Para qué poetas?*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2004, págs. 14 y 21

posterior a Joyce y Beckett—, como la aseveración del misterio: pese a que la palabra oculta, la misma puede ser de valiosa utilidad —al menos en su vertiente poética— a la hora de formular lo incomprensible. Es decir, a la hora de hacer visible aquello que siendo fundamental no deja huella alguna: “De lo que quisiera dejar constancia es de los momentos dispersos, enormes, en que no sucede nada. Nada, excepto lo fundamental: la sensación de vivir. Y entiendo ahora por vivir, reposar, gravitar, y tener un pensamiento que no es pensamiento, y que se remonta muy lejos” (PA, 72).

La vida se convierte en objetivo de una escritura que busca en ella no sólo lo indecible de un pensar que no sea pensar, sino también el callado asombro de un hablar que, aun reconociéndose como intensidad y palabra, no sea más que un decir —siquiera sea inseguro— en torno a la propia incapacidad de la palabra (“[L]o que siento y barrunto a veces no tiene nombre; es como un silencio magnético, como un éxtasis que en nada reduce ni mi conciencia ni mi racionalidad. Pero carece de nombre”) (NN, 79). Debido a ello, el lenguaje no actúa como el gran ausente, sino como el medio ineludible que permite —a pesar de su propia insuficiencia— decir la ausencia, ese vacío al que empuja la perplejidad y que rebosa de conciencia.

La palabra acota desde sus plurales registros la tensión de lo que carece de nombre, una carencia que no denota incompletud, sino intensidad y presencia innominada: “A mí, el lenguaje proposicional no me interesa. Sólo el apostrofante e interrogativo. Sólo el lenguaje de la pasión, la exclamación, y de la duda, y el de la invocación. Y el del silencio” (NN, 137). La posición adoptada por nuestro autor esboza un saber basado no en el conocimiento, sino en la sensación, un saber que se sabe no sabiendo y cuyo sentido se nos revela al margen de un decir logocéntrico, que no por ello abdica de un pensar dirigido a constatar el misterio, ese gran tema que dota de frágil y temblorosa unidad al hacer poético y literario de César Simón (“Debajo de todo cuanto podemos pensar y decir, *eso* es lo que importa, el verdadero pensamiento. Aunque inexpresable. Además, es tan sólo la revelación de un instante. *He visto*. Pero ¿qué?”) (PA, 48). Ante la formulación expuesta por Derrida de que nunca decimos lo suficiente, puesto que siempre hablamos demasiado; César Simón nos ofrece la oportunidad de escuchar sabiendo que lo dicho busca no tanto el decir, como el suspender. La suya es, por ello, una escritura en la que la palabra queda suspendida, pendiente de un silencio y tendida en la propia contención de esa respiración que en la lectura permanece congelada: “Qué luz hay esta tarde, / qué luz. Y qué silencio, / qué claridad tranquila. / Y quien entra en la alcoba qué despaño. / Qué suave se desplaza / y qué inmóvil se queda respirando”⁷.

La paradoja, lo señalábamos antes, entreteje el desplazamiento textual que aquí intentamos abordar. De ahí el interés que provoca enfrentarse a una escritura que desde su propio inicio busca vulnerar un determinado orden epistemológico y conceptual. Una escritura que sirve para generar un universo de relaciones y desórdenes que empuja a un orden despojado de todo saber. Despojado y también desnudo, puesto que el ser que en el mismo habita, tan sólo puede cubrir su amarga perplejidad mediante el conocer de una única sospecha: aquella que posibilita reconocerse como intermitente y debilitada constancia, como tenaz memoria de un rastro que, habiendo perdido “el interés por los razonamientos”, dibuja la inminencia del ocaso. Ya en 1691, en pleno barroco hispanoamericano, sor Juana Inés de la Cruz formulaba la paradoja a la que estamos refiriéndonos con las siguientes palabras: “[D]e manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir”⁸. Partiendo de esta contradicción vamos a intentar que nuestras palabras no zanden paradoja alguna. De ahí que dejar constancia de la incertidumbre constituya la única certeza desde la que podemos articular nuestro discurso.

⁷ C. Simón, “Qué luz hay en el cuarto”, en *Templo sin dioses*, Visor, Madrid, 1997, pág. 22

⁸ Sor Juana Inés de la Cruz, *Carta a sor Filotea de la Cruz*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2004, pág. 25

2. Se camina, se respira, se escucha

El reconocimiento de un decir insuficiente es el abono de una actitud –que irónicamente podría remitir a una nueva *ciencia*– en la que la experiencia, al desgajarse del experimento, se nutre de la sospecha (“Sospechamos esto, sospechamos aquello, pero nada se confirma. Nos quedamos solos con nuestra piedad”) (NN, 58). El saber formulado mediante este recelo se sitúa al margen de cualquier proyecto científico al uso: su mundo –su sentido experimental– no es ya el de la verificación ni el del establecimiento de leyes. Tres consecuencias se derivan de ello:

El propio acto del conocimiento tiene como objeto lo incomprensible de la propia experiencia (“Nada es comprensible, pero ese silencio está presente”) (NN, 136). La dificultad que ello entraña no conlleva escepticismo ni negación alguna, sino el reconocimiento del estupor provocado por el misterio que rodea la existencia y que deviene palpable en el silencio.

La constatación del misterio nos sitúa ante la problemática de la conciencia del ser y de la muerte. Se articula, por ello, una mística vacía de dioses y desnuda de santuarios en la que la escritura traza en su itinerario la incapacidad de establecer respuestas, aunque no por ello pueda dejar de plantear enigmas (“Nada se ha resuelto, pero todo es sagrado” (NN, 106). Este hecho trae consigo que lo sagrado asuma una dimensión básicamente mundana y contrarreligiosa, una dimensión que hace que su naturaleza se torne íntima y oscura. La mística que así se formula ya no procede de la fe, sino de la carne.

Amar la vida no se contradice con el hecho de reconocer la intrínseca crueldad de un mundo sustentado en la violencia y en la destrucción (“La vida es un espanto del que, más desgraciadamente todavía, nadie dará razón, porque no la tiene”) (PA, 108). El hecho mismo de que la subsistencia de cualquier ser vivo se asiente –directa o indirectamente– en la muerte de otro ser vivo es algo que no nos puede dejar indiferentes. La desolación que este hecho provoca no entra en conflicto con la carnalidad de una mística que es convertida en dicción contenida y mudo itinerario: “Y así camino por la vida, para superar esa pesadilla. Porque me convoca el misterio. Qué sabemos. Sensual he sido. He gozado. Más: el goce ha constituido para mí un camino [...] un mundo el mío sin dioses y sin Dios equivocado, pero con *algo*” (PA, 140).

Sabernos vivos carece de cálculo y discurso, aunque no de profundidad y enigma. Tan sólo en el tiempo en el que no hubo tiempo –ese tiempo que sin ser propiamente nuestro, era vivido de forma propia– es cuando la vida, siquiera sea en su sentido mítico, pudo manifestarse desnuda, si bien vacía de conciencia. El hecho de que hayamos sido despojados de ese reino (“[T]engo sesenta y cuatro años, pero mi vida terminó a los ocho. Me refiero a mi vida mítica”) (NN, 79) no debe ser tomado desde la nostalgia de la pérdida. Nuestro estado de perplejidad y asombro –ese estado con el que definimos nuestra relación con la existencia– no viene derivado de un melancólico y aciago cómputo, sino de la ineludible constatación del misterio con el que se reviste la fragilidad de sabernos presentes en un mundo que sólo lo es desde lo efímero.

Si en la niñez –espacio de un sin tiempo que podríamos acotar como simbólicamente vivo y semánticamente luminoso– “nosotros no vivíamos un discurso”, sino que “vivíamos un universo” a través del cual se traslucía “la honda y delicada superficie de la vida” (NN, 80), ello venía motivado por el propio desatender con el que atendíamos el vivir. Encontrar una significación a este saberse sombra dentro de la luz y de la *claridad*, por utilizar una expresión reiterada en múltiples ocasiones por Heidegger, es algo que nos sobrepasa, puesto que es probable tanto que “el sentido del mundo no sea nada”, como que “quizás el mundo tenga un sentido”. Ahora bien, en cualquier caso también resulta factible que “nosotros, los vivos, los humanos, estamos excluidos de él” y que, a raíz de ello, “[e]n el reparto final de sentido, quizás nos haya tocado la nada” (NN, 151).

El espacio por el que deambulamos se abre inevitablemente a un interrogante que sin cerrar permanece. De este modo, la cuestión planteada muestra el signo perplejo de la propia presencia. Ese signo que cubre y descubre nuestro hallarnos

arrojados al mundo. El enigma nos habita y, al hacerlo, nos inquieta y nos despoja, situándonos –por utilizar la misma expresión que emplea Rilke en una carta fechada en febrero de 1926 y que Heidegger recoge⁹– no tanto *en* el mundo, tal y como sucede con el animal, sino *ante* el mundo, hecho que sólo puede venir motivado por la *intensificación peculiar* derivada de nuestra conciencia. Lo puesto en duda, por tanto, –aquello que, en verdad, inquieta y sacude– no es ya el mundo, sino nuestra presencia y relación con éste: “Tú sí que eres problema, / tú, que vienes aquí como una sombra, / te acercas a la mesa / y permaneces quieto, respirando”¹⁰.

Frente al tiempo, el espacio asume una especial fisonomía. “Las almas no desaparecen nunca de los lugares”, y ello a pesar de que “para sentir las es necesario ser el cuerpo que las albergó” (PA, 81). Aunque la temporalidad nos consuma dotándonos de una inevitable caducidad, la espacialidad nos permite rastrear lo no decible del estar. Los lugares hablan en su silencio y su muda presencia construye la textura –y a través de ella la compleja textualidad– de nuestra vida. Lo vivido, tal y como puede sospecharse, se configura en el misterio. Pero no en el misterio de lo oculto, sino en el enigma de un desocultar que, huyendo de “los dioses hasta ahora establecidos”, posibilita la apertura al sentir de lo innominado, ese sentir de lo que se sabe lejano siendo cercano y que “[c]uando le otorgamos nombre lo desacralizamos” (NN, 38 y 44). La constatación de este *ello* asume en la obra de nuestro autor una indudable relevancia, ya que posibilita la articulación de un desarrollo textual que abarca tres grandes frentes: la problemática del ser, Dios como cuestión y la presencia de la muerte.

3. El problema del ser y el ser como problema

Tal y como ya ha sido puesto de relieve, el misterio de sabernos vivos en un espacio destinado a la muerte determina una trágica conciencia. Para dicha conciencia, es decir, para la herida que la misma abre y que carece de cauterización alguna, el hecho de ser, de percibir siquiera sea el peso del cuerpo en cualquiera de las situaciones más cotidianas de la vida, constituye la fuente de mayor impenetrabilidad. El esfuerzo realizado desde la propia vida en apoyo de la vida misma, nos convierte en espectadores privilegiados de un inescrutable sentido que acaso sea resultado de un engaño del que ni tan siquiera tenemos conciencia. Con todo, el problema no queda tan fácilmente resuelto. Las palabras con las que se inicia *En nombre de nada* resultan, al respecto, clarificadoras: “Llega la muerte y extingue los latidos de nuestro corazón. ¿Anula eso el misterio de nuestra vida? No. Lo que significaron nuestros pasos silenciosos, su eco, su resonancia... eso queda en el aire, sin resolver, pero inextinguible” (NN, 15).

Nuestro ser en el mundo se manifiesta como paradójica sombra hecha de luz y vibración. Una sombra que, al igual que ese “Arco romano” que es descrito en uno de los que consideramos más importantes poemas de nuestro autor, plantea lo inextinguible de una interrogación que se sustenta en el temblor de la duda y en la irrealidad de un planteamiento: “En medio de las viñas se levanta. / Testimonio de un tiempo, ya es el tiempo. / Permanece, si llueve, solitario; / y solitario cuando quema el sol. / Divide el mundo en dos, insiste y calla. / Cerrado, pero abierto al hermetismo / de la interrogación que no se extingue. / Y es excesivo para explicitarlo. / ¿Conclusión? Irreal planteamiento. / El arco es como yo, que no concluyo. / Porque fui contra el cielo como el arco: / de vacío a vacío en la belleza, / de la nada a la nada entre la luz”¹¹.

Quizás sea difícil hallar en toda la producción poética de César Simón una condensación como la efectuada en los cuatro últimos versos. En los mismos se nos muestra cómo nuestra frágil y efímera permanencia se efectúa desde la apertura y cómo, paralelamente, inconclusos restamos. Atrapados por la belleza del instante y también por ese horror en el que con crueldad la vida se empecina, vivimos en la luz

⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, pág. 43

¹⁰ C. Simón, “Problema”, en *Templo sin... op. cit.*, pág. 19

¹¹ C. Simón, “Arco romano”, en *Éxtravío*, Hiperión, Madrid, 1991, pág. 43

que desde la conciencia se alumbraba. Una conciencia que, sin embargo, se debate –en su insistencia y silencio– contra el hecho de que el arco sea la mera comunicación entre dos oquedades, la ilusoria división entre dos vacíos.

A pesar de ello, una íntima rebelión perdura: “¿Podemos admitir que no somos nada? En el silencio de los mundos, ¿no representa nada el latido de nuestro pecho? [...] ¿De verdad que nada? Pero entonces, qué nada, qué enigmática nada, que por tan enigmática, ya no es simplemente nada” (NN, 25). La nada queda configurada como complejidad, como ámbito innominado desde el que leer lo ilegible, como presencia que anuncia lo constitutivo de nuestro ser. Se constata, así, lo señalado por Heidegger en los párrafos finales de *¿Qué es metafísica?*: “La existencia humana no puede habérselas con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada. El ir más allá del ente es algo que *acaee en la esencia misma de la existencia*. Este trascender es, precisamente, la *metafísica*”¹². Ser nos torna enigma y, por ello, discurso que busca ir más allá. Con todo, el “significado o insignificancia” de ese discurso que nos constituye “quedará presente donde nada queda presente: en un último y cerrado misterio que permanece; que permanece en ningún lugar” (NN, 138).

4. Un no Dios

La experiencia de lo sagrado sólo se manifiesta ante la ausencia de lo divino. No es que Dios se oculte y revele bajo los signos de una realidad que a El remite –siguiendo así la alucinada *pansemiosis metafísica* con la que Umberto Eco caracteriza al mundo medieval–, sino que el templo en el que lo sacro toma cuerpo dibuja su ausencia. El discurso en torno a Dios es el discurso de una no posibilidad que, sin embargo, no remite ni a lo inefable de su esencia ni a su indecibilidad. Si Dios no es decible no es porque nuestro lenguaje muestre su insuficiencia ante la pretensión de su ilimitada grandeza, sino porque lo que a través de su hipótesis antropomorfizada se introduce hace más complejo cualquier análisis que pudiera ser emprendido al respecto (“Sin creador no comprendemos el mundo; con creador aún lo entendemos menos”) (NN, 53).

Aunque las referencias a Dios ocupen un lugar destacado dentro de estos diarios, las mismas configuran el sentido de una divinidad que tan sólo se halla presente en su ausencia y en su vacío. Esta sensación, insistimos, no remite ni a una conciencia ni a un ente. Tampoco posee concomitancias con planteamientos religiosos de procedencia oriental en los que la idea de lo divino queda diluida en la energía del cosmos o en la propia naturaleza. Tal y como ya hemos señalado con anterioridad, la divinidad que aquí se nos plantea elude a Dios, dado que la mística que articula sólo deambula por lo profano de un mundo que, vacío de dioses, no por ello pierde su profundidad y asombro. Dios queda convertido en significante despojado de referente, en sonido que parece destinado a disolverse en el aire.

Nos enfrentamos, por ello, a un término hueco del que, sin embargo, no conseguimos zafarnos en toda su extensión. Debido a este hecho, una constante sombra se proyecta desde el paradójico interior de ese vacío referencial que sólo parece poseer presencia verbal. Rechazar el mismo o, incluso, decantarse por la negación de dicha anomalía nominal, tampoco puede ayudarnos a solventar las dudas planteadas, puesto que una posición atea “necesita el mismo Absoluto e idéntico énfasis que la fe” (NN, 147). La negación, en este caso, reclama una vehemencia similar a la requerida para la afirmación, una vehemencia que es la que en sí misma despier-ta nuestra más evidente perplejidad.

Con todo, si un significante desprovisto de contenido referencial genera estas dificultades conceptuales, las mismas se ven acrecentadas cuando descubrimos que lo que suscita el decir de lo sagrado se vincula, tal y como es planteado por nuestro autor, a la presencia de un referente y de un significado que, sin embargo, carecen

¹² M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Renacimiento, Sevilla, 2003, pág. 56

de significativo alguno: “Tal vez haya en la cumbre, / o en el abismo, algo, / pero inimaginable. / Tal vez la fiebre que persiste / esté orientada a algo. / Pero algo que no es nada, que no es nadie”¹³. En efecto, nada ni nadie. Un no Dios se convierte en centro de un discurso en el que ni la afirmación ni la negación son posibles. Tal y como apuntábamos con anterioridad, el *porqué de lo que exige un porqué fundamental* nos está irremisiblemente vedado. Ante dicha situación sólo podemos sabernos depositarios de un permanente extrañamiento, sujetos de una perenne extranjería, protagonistas de una inabarcable otredad. Vivir se sitúa, por ello, en el ámbito del destierro. Ese espacio de lo incomprensible al que ni tan siquiera Dios tiene acceso.

5. ¿Por qué esta pesadumbre? (En torno a la insistencia de la muerte)

La conciencia de sabernos materia y tiempo, de descubrirnos inmersos en la vida y arrojados a la misma, provoca la palpitación de lo efímero: ese hallarnos a nosotros mismos como seres transitorios que en su propia precariedad tan sólo pueden desplazarse ante el misterio. Reconocer el mismo –reconocerse en él– conlleva enfrentarse también a la “posibilidad ¡y quizás la probabilidad! de nuestra extinción definitiva”, algo que, sin duda alguna, “nos anonada” (NN, 90). El desaliento que genera este hecho –el devastamiento que consigo mismo arrastra– anuncia una experiencia que adquiere un matiz diferenciado al de la angustia –y al del consiguiente análisis que de la misma nos plantea Heidegger–. Lo ahora configurado es el ámbito de la pesadumbre. Una pesadumbre que presenta una plural dependencia, dado que la misma no sólo deriva de la soledad, sino también de la atrocidad que suscita la inexplicabilidad del paso del ser a la nada (“¡El paso del ser a la nada! ¿Puede imaginarse nada más atroz? Todavía más terrible: el paso del ser a la nada..., por nada. Y en este temor estamos”) (NN, 96). No es la muerte lo que preocupa, es el hecho de una indolente gratuidad aquello que acrecienta nuestra desazón.

Sentirnos atrapados en “el ardor de vivir” siendo, inevitablemente, “demasiado ser para no ser nada” (NN, 157), trae consigo el reconocimiento de una aflicción de la que no podemos escapar. Con todo, la muerte no se halla al margen de ese decir de paradojas que tiñe todo el discurso que venimos analizando. Lo impensable deviene, por tanto, centro de la reflexión. El enigma que nos sutura y humaniza nos aboca a realidades que escapan a este y a cualquier otro mundo, de ahí que “[p]udiera ser que algo inimaginable nos condujera algún día a alguna solución inimaginable” (NN, 181). Una vez más el estupor causado por nuestra ignorancia se solapa con el incomprensible anhelo de una trascendencia a la que nuestra propia especie parece hallarse abocada. El hecho mismo de desconocer hilvana el frágil tejido con el que creemos conocer. La muerte no ofrece tampoco posible salida alguna. Si la razón nos lleva a la inexplicabilidad e inaceptabilidad del mundo, la ausencia de la misma no ofrece mejor alternativa. A lo que nos precipitamos es a una “comunidad vacía”, a una hermética comunión en la que sólo el silencio es lo que se muestra. Cualquier palabra se halla en ella abolida y únicamente el no saber constituye nuestro saber.

Una extraña sequedad permanece en la boca tras la lectura de estos diarios. Si los mismos se construyen desde una escritura que, alejada de lo analítico, se sustenta en el decir de la sensación, nuestra aproximación a ellos tan sólo puede recoger el temblor de esa huella que la fiebre y el ardor transmiten. En verdad, una tarea ciega. O, mejor aún, una pasión inútil. Tan ciega como esa “vasta desolación ardiente” a la que se alude en uno de los versos de *El jardín*¹⁴, tan inútil como esta hermosa luz mediterránea que siempre parece anunciar el estío.

¹³ C. Simón, “Algo”, en *Templo sin... op. cit.*, pág. 35

¹⁴ C. Simón, “Los himnos religiosos”, en *El jardín, op. cit.*, pág. 51

David Pérez Rodrigo
Dpto. de Pintura.
Facultad de Bellas Artes.
Universidad Politécnica de Valencia
dperezr@pin.upv.es